eum

Esclandre

Figures et dynamiques du scandale du Moyen Âge à nos jours

a cura di Donatella Bisconti, Daniela Fabiani,
Luca Pierdominici e Cristina Schiavone

eum

Regards croisés

Collana di studi linguistici e letterari interdisciplinari
Dipartimento di Studi Umanistici – Lingue, mediazione, storia, lettere, filosofia
Dipartimento di Scienze della formazione, dei beni culturali e del turismo
IHRIM (Institut d'Histoire des Représentations et des Idées dans les Modernités UMR 5317 / UCA Clermont-Ferrand)

2

La collana intende pubblicare volumi di carattere interdisciplinare, in italiano, francese e in altre lingue, tesi a indagare gli aspetti letterari, linguistici, storici, antropologici e culturali che hanno contraddistinto nei secoli l'evoluzione delle due civiltà, italiana e francese, come anche dell'universo francofono e italofono in generale, al fine di contribuire attraverso approcci interpretativi diversi, improntati alla massima serietà scientifica, ad una maggiore conoscenza dei valori culturali e sociali che ancora oggi caratterizzano i rapporti tra le varie civiltà.

issn 2611-8696
isbn 978-88-6056-776-5
Prima edizione: dicembre 2021

Corso della Repubblica, 51 – 62100 Macerata
info.ceum@unimc.it; http://eum.unimc.it

In copertina: particolare di Caravaggio, *Maria Maddalena in estasi*, 1606, Roma, collezione privata

Volume pubblicato con il contributo di: IHRIM (Institut d'Histoire des Représentations et des Idées dans les modernités), UMR 5317, UCA (Università di Clermont Auvergne); Sezione di Lingue antiche e moderne del Dipartimento di Studi Umanistici e Sezione Persona, società e linguaggi del Dipartimento di Scienze della Formazione, dei beni culturali e del turismo dell'Università degli Studi di Macerata.

I volumi della collana "Regards croisés" sono sottoposti a peer review secondo i criteri di scientificità previsti dal regolamento delle EUM (art.8) e dal Protocollo UPI (Coordinamento delle University Press Italiane).

Indice

V – Points de non-retour de la représentation

Luca Pierdominici*

De la scandaleuse liberté en pensée et en parole chez Marguerite Porete

La notion d'esclandre représente sans doute une clé de lecture pertinente pour interroger ce texte complexe qu'est le *Miroir des ames simples et aneanties* de Marguerite Porete[1], la célèbre *pseudomulier*[2] dont la force des idées l'a conduite au bûcher. Dans ce sens, le scandale montre bien le danger que pouvait représenter en son temps sa pensée libre, assez proche de celle manifestée au sein des mouvements du Libre-Esprit[3] et revendiquée en partie par les béguines et bégards mêmes des XIIIe et XIVe siècles. C'est un scandale suscité devant les théologiens de l'Inquisition française, certainement perçu comme tel par eux, et qui donna lieu à cette réaction de leur part qui coûta la vie à Marguerite le 1er juin 1310, Place de Grève, à Paris.

* Università di Macerata.

[1] Nos éditions de référence sont les suivantes : Margherita Porete, *Lo Specchio delle anime semplici*, Nuova edizione, testo medio francese a fronte, traduzione di Giovanna Fozzer, introduzione e note di Marco Vannini, Firenze, Le Lettere, 2018 (1e éd., Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1994) ; Id., *Le Mirouer des simples ames*, éd. Romana Guarnieri, Turnhout, Brepols, 1986 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediæualis, LXIX) ; Id., *Le Miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*, Introduction, traduction et notes de Max Huot de Longchamp, Paris, Albin Michel, 1984.

[2] *Circa festum Pentecostes accidit Parisüs quod quaedam pseudo-mulier de Hannonia, nomine Margaretha, dicta Porrette […]* ; *Chronique* du « continuateur » de Guillaume de Nangis, citée par Paul Verdeyen, *Le Procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart*, « Revue d'histoire ecclésiastique », 81, 1986, p. 88.

[3] Cf. Marco Vannini, « Introduzione » à Margherita Porete, *Lo Specchio delle anime semplici*, cit., p. 8.

Pourtant, la béguine de Valenciennes, peut-être consciente de l'obstacle dressé entre elle et l'Église par un texte[4] qu'elle n'hésita pas à qualifier de « fort à comprendre », propose un chemin de perfection où, au contraire, tout " obstacle " devrait être levé[5] : rien de moins scandaleux, de ce point de vue, car son parcours devrait conduire à annuler toute distance, toute forme de séparation d'entre l'âme et Dieu, dans une sorte de fusion (ou de confusion, de l'être et du croire) qui se réalise déjà en ce bas monde. Marguerite, dont la profonde culture littéraire et courtoise est largement reconnue[6], décrit son parcours dans un texte qui est un *speculum* et qui participe de l'écriture allégorique, mais aussi dramatique, ce qui le rend susceptible de la déclamation publique[7]. Les personnages sont Amour, Âme, Raison, Sainte Église, Entendement…

À qui s'adresse son texte ? Comme tout miroir, il devrait trouver ses auditeurs potentiels parmi des âmes élues qui s'y reconnaissent, se voyant reflétées dans le chemin de perfection proposé ; Marguerite parlera de ces hommes et femmes en termes de *marriz*, d'âmes égarées, tant qu'elles n'auront pas atteint le stade où elles seront « franches ». C'est un désir d'identification encore plus que de communion, et le public que vise l'auteure en écrivant son livre en français (non en latin), est un

[4] Guy de Colmieu, évêque de Cambrai, l'avait fait brûler une première fois entre 1296 et 1306 sur la place publique de Valenciennes. Il avait interdit à Marguerite de le lire encore en public ; Cf. Vannini, « Introduzione », cit., p. 11 ; Verdeyen, *Le Procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart*, cit., p. 52.

[5] Preuve de sa bonne foi, Marguerite, sans respecter l'interdiction de l'évêque de Cambrai, offre un livre semblable à l'évêque de Châlons-sur-Marne, qui en informe le successeur de Guy de Colmieu, Philippe de Marigny. La béguine est alors livrée au Grand Inquisiteur de France, Guillaume Humbert de Paris, chapelain du pape et confesseur du roi Philippe Le Bel. Son miroir avait pourtant reçu une première approbation du théologien Godefroid de Fontaines.

[6] Les *Grandes chroniques de France* la disent « clergesse ». Cf. Verdeyen, *Le Procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart*, cit., pp. 47-94.

[7] La prose, souvent rythmée, y alterne avec les dialogues et cède le pas à la poésie. Riche de ses qualités dramatiques, le miroir, « traité de mystique spéculative relatant une expérience personnelle sous une forme dialoguée », est également, pour Geniève Hasenohr, « une œuvre majeure de la littérature spirituelle française ». Cf. *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Âge*, par Robert Bossuat, Louis Pichard, Guy Raynaud de Lage, éd. revue et mise à jour par Geneviève Hasenohr et Michel Zink, Fayard, Paris, 1992, art. « Marguerite Porete », pp. 989-991 ; ici p. 990 et pp. 990-991.

public à qui il ne faut pas trop expliquer ce qu'il sait déjà. Le désir d'amour le dispose d'emblée à cette fusion de l'âme en Dieu, inaccessible aux théologiens qui ne comprendront rien, eux, au sens profond du livre – et cela, évidemment, à la lumière de la seule raison[8].

Le miroir coïncide avec le simulacre dont la créature a besoin pour accéder à l'état de grâce qu'elle vise sans pouvoir l'atteindre pleinement, si ce n'est dans le renoncement – c'est-à-dire, dans un (non-)acte où la volonté désirante s'annule complètement pour se perdre en Dieu, dont l'Âme ne sait rien tout en devenant Lui. Regardons alors de plus près à ce texte difficile mais qui indique paradoxalement un chemin fait de simplicité, ou qui rend simple en invitant à la simplicité : une femme « beghine en clerg[r]ie mult suffissant »[9] l'a écrit, puis l'a défendu (par le silence !) devant ce même inquisiteur qui, les mêmes années, mettait sous procès les Templiers. L'Histoire aurait voulu le lui arracher jusqu'à ce que, après avoir été cité en 1942 par Simone Weil[10], l'Italienne Romana Guarnieri ne le lui a restitué en 1946.

Le chemin de grâce comporte 7 étapes ou " états ", qui sont autant d'états de grâce à atteindre, puis à franchir et à dépasser[11]. Le premier comporte la *mort au péché mortel* : à ce stade on garde l'observance des commandements de l'Église, en vivant selon nature, dans le respect de la Loi et suivant le conseil des hommes. Ceux-ci sont toujours, pour Marguerite, des « marchands » et « vilains », parce qu'ils agissent encore en fonction de leurs propres intérêts. La deuxième étape prévoit la *mort à la nature* : on vit dans la vertu, à l'exemple du Christ, suivant les

[8] Il faut voir dans cette position une critique non seulement des hiérarchies de l'Église, mais aussi de l'esprit rationaliste et aristotélicien qui imprègne la culture de l'époque en milieu bourgeois et citadin, finalement le même qui prédispose Marguerite à l'ouverture d'esprit dont elle donne la preuve en écrivant son livre et qui est à la base de l'originalité, comme de la liberté, de sa pensée.

[9] Jean d'Outremeuse, *Ly Myreur des Histors*, éd. St. Bormans, t. IV, Bruxelles, 1880, p. 141. Source secondaire citée par Verdeyen, *Le Procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart*, cit., p. 92, n. 3.

[10] Anne Carson, *Dekreacja. Wypowiadanie Boga: Safona, Marguerite Porete i Simone Weil*, « Teksty Drugie », 5, 2017, pp. 219-238.

[11] Voir le schéma proposé dans l'introduction à l'ouvrage suivant : *Le Miroir des âmes simples et anéanties...*, éd. cit. par Max de Huot de Longchamp, pp. 34-35.

conseils de l'Évangile ; c'est une vie de bonté, qui consiste à faire la volonté de l'esprit et que mènent « ceux qui ont péri » (mais l'âme ignore encore son état). Le troisième état de grâce voit la profonde affection de l'homme aux œuvres de perfection ; celui-ci lutte contre la volonté de l'esprit (tandis que l'âme connaît maintenant son état) : la créature s'y égare. Le quatrième état immerge les *marriz*, les égarés, qui sont encore « esclaves » et « vilains » puisqu'ils ne sont toujours pas affranchis de Raison, dans la perfection de l'esprit : ils s'adonnent à la spéculation, la méditation et la contemplation (mais l'âme conserve encore de la volonté). C'est avec le passage au cinquième état que s'opère le renversement. L'abandon de Raison dispose aux œuvres de l'Amour : la mort à l'esprit conduit à recevoir maintenant la nourriture glorieuse dans la vie anéantie, ce qui veut dire que l'âme s'abîme en Dieu, le « Loing-Près » ; elle ne sait rien et sait tout, ne veut rien et veut tout, ne sent rien ni ne désire : l'âme, privée d'elle-même, est sans elle et pour Dieu. Les hommes sont prêts à être libres, maintenant : ils sont simplifiés. Leur vie, illuminée (nous sommes au sixième état de grâce), est désormais *sans intermédiaire*, pouvant se passer des règles de l'Église et des vertus. C'est une vie d'union avec Dieu, car l'âme est Amour : l'âme *est* Dieu. Elle est séparée du corps au septième état de grâce, dans la vision de la Trinité et la fruition divine.

Cette sorte d'*itinerarium* que Marguerite propose plus ou moins au moment où Dante écrit sa Comédie, n'est pas aussi structuré au niveau de l'écriture que le voyage du *Sommo Poeta* ; il n'est pas aussi bien agencé que le discours sur les états de grâce pourrait le laisser entendre. Comme le dit Huot de Longchamp, « le texte n'ayant guère de plan (il « miroite »), c'est par rapport à un schéma général diffus de la vie spirituelle qu'il faut se repérer, schéma constitué essentiellement par les sept états et les trois vies de l'âme »[12]. C'est un texte de mystique spéculative[13] et non affective : point d'extases ni de visions chez la béguine[14],

[12] *Ibidem*, p. 33.

[13] C'est-à-dire de philosophie tout court ; tout comme maître Eckhart, représentant de la mystique rhénane influencé par le livre de Marguerite, notre béguine n'utilise guère le mot « mystique ». Cf. Vannini, « Introduzione », cit., p. 6.

[14] Elisa Chiti, *Si cor sentit, hoc non est ipsa. Morte dello spirito e liberazione del*

mais une approche rationnelle de la théologie médiévale dont elle est imprégnée[15]. On a reproché au « mirouer » ce manque de structure et une construction assez factice, mais la grâce paraît y rayonner en sautant, pour ainsi dire, d'un bout à l'autre du texte : l'amour rayonne hors des orbites accoutumées, ou miroite, dans un texte déstructuré, tel des paquets d'énergie qui se réverbèrent partout.

Marguerite sait que les théologiens n'apprécieront guère son discours peu traditionnel. Elle les attaque frontalement:

Vous qui en ce livre lirez,
Se bien le voulez entendre
Pensez ad ce que vous direz,
Car il est fort a comprendre ;
Humilité vous fault prendre
Qui de Science est tresoriere
Et des aultres Vertuz la mere.

Theologiens ne aultres clers,
Point n'en aurez l'entendement
Tant aiez les engins clers
Se n'y procedez humblement
Et que Amour et Foy ensement
Vous facent surmonter Raison,
Qui dames sont de la maison.

Raison mesme nous tesmoigne
Ou .xiij[e]. de ce livre
Chappitre, et n'en a vergoigne,
Que Amour et Foy la font vivre
Et d'elles point ne se delivre,
Car sur elle ont seigneurie,
Par quoy il fault qu'elle s'umilie.

Humiliez dont voz sciences
Qui sont de Raison fondees,
Et mettez toutes vos fiances
En celles qui sont donnees
D'Amour, par Foy enluminees,

cuore in Margherita Porete, « Micrologus », 11, 2003, p. 305.

15 Marguerite connaît entre autres le Pseudo-Dionys, probablement par le biais de Guillaume de Saint-Thierry, mais aussi Hugues et Richard de Saint-Victor, Saint Bonaventure et Saint Augustin (« Ama et fac quod vis »). Cf. *Dictionnaire des lettres françaises*. *Le Moyen Âge*, cit., p. 990.

Et ainsy comprendrez ce livre
Qui d'Amour fait l'Ame vivre.
Explicit[16].

Ces vers apparaissent uniquement dans le manuscrit de Chantilly[17], dont la leçon est considérée comme la plus proche de la version originale, en langue picarde, du texte de Marguerite ; il remonte pourtant à la fin du XVᵉ siècle[18]. Le prologue manque dans les versions les plus anciennes qui nous sont parvenues (latines, anglaises, italiennes) ; aurait-il été rajouté à la fin du Moyen Âge pour souligner la force de son impact au fil du temps, auprès de publics toujours friands d'un livre ayant survécu au bûcher[19] ? L'auteure, si c'est elle qui l'a écrit, y prend une position forte puisqu'elle défie les clercs et les théologiens : « Point n'en aurez l'entendement ».

Pour saisir les enseignements d'un livre « fort a comprendre », il faudra l'aborder avec humilité. On connaît bien le sens de ce mot, utilisé à bon escient par les auteurs médiévaux (lat. *humus*). Être humble veut dire reconnaître son lien avec le monde, accepter l'idée de la nécessité matérielle qui en découle pour l'homme, lequel ne peut garder la présomption de sa centralité lorsqu'il assume l'emprise des causes naturelles qui le déterminent par-delà sa volonté. La terre est l'élément le plus bas (le plus « en bas ») dans la physique aristotélicienne, mais elle reçoit directement l'influence des éléments supérieurs. Adhérer à la terre et tenir compte de ses impératifs signifiera donc accéder sans intermédiaire aux causes supérieures, dans une priva-

16 Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, cit., v. 1-29, pp. 78, 80, 82. Sauf indication contraire, nous citons le texte en moyen français d'après cette édition, présentée par Marco Vannini, qui reproduit celle de Romana Guarnieri (1965).

17 Ms. Musée Condé, Chantilly, F. XIV 26

18 Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, cit., Nota bibliografica, p. 63.

19 Le livre a été beaucoup lu au fil des siècles (notamment par Marguerite de Navarre). En 1470, il informe la réflexion d'un religieux anonyme qui, au couvent Notre-Dame d'Ambert, compose un enseignement de vie spirituelle destiné à une moniale et dont la deuxième partie, riche en thèmes de méditation, reprend implicitement certaines positions de Marguerite pour les contredire. Cf. *Le Livre de la Discipline d'amour divine* et *La Leçon de la disciple d'amour*, Paris, Regnault Chaudière, 1519 ; cit. par Geneviève Hasenohr, *La tradition du* Miroir *des simples âmes au XVᵉ siècle : de Marguerite Porete († 1310) à Marguerite de Navarre*, « Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres », 143ᵉ année, 4, 1999, pp. 1347-1366 ; ici, pp. 1349-1351.

tion de l'*égo* qui fait de la personne véritablement humble une personne noble : l'homme, libéré, est noble, d'une noblesse que seuls les pairs et les affranchis peuvent ou savent reconnaître.

Cette pureté de l'âme qui aspire à la fusion s'exprime ici par des mots et des images qui ne vont pas sans rappeler certains motifs courtois, comme celui de l'amour lointain, si cher entre autres à Jaufré Rudel. Marguerite l'évoque dès le départ, en donnant l'exemple d'Alexandre et du simulacre fait réaliser par une dame qui l'aime de loin, pour avoir entendu parler de ses qualités. C'est Amour qui prend la parole : « Or entendez par humilité ung petit exemple de l'amour du monde, et l'entendez aussi pareillement de la divine amour ».

Exemple – Il fut ung temps une damoyselle, fille de roy, de grant cueur et de noblesse et aussi de noble courage ; et demouroit en estrange païs. Si advint que celle damoiselle oit parler de la grant courtoisie et noblece du roy Alixandre, et tantost sa volenté l'ama, pour la grant renommee de sa gentillesse. Mais si loing estoit ceste damoiselle de ce grant seigneur, ouquel elle avoit mis son amour d'elle mesmes, car veoir ne avoir ne le povoit ; par quoy en elle mesmes souvent estoit desconfortee, car nulle amour fors que ceste cy ne luy suffisoit. Et quant elle vit que ceste amour loingtaigne, qui luy estoit si prouchaine ou dedans d'elle, estoit si loing dehors, elle se pensa que elle conforteroit sa masaise par ymaginacion d'aucune figure de son amy dont elle estoit souvent au cueur navree. Adonc fist elle paindre ung ymage qui representoit la semblance du roy, qu'elle amoit, au plus pres qu'elle peut de la presentacion dont elle l'amoit et en l'affection de l'amour dont elle estoit sourprinse[20].

Si les références à la culture courtoise n'étonnent pas chez notre « clergesse », il faut rappeler qu'elles n'appartiennent pas non plus à la seule Marguerite : elles lui viennent du milieu béguinal, et non seulement familial, où probablement celle-ci a été formée[21]. Or Marguerite insiste sur l'humilité qui n'est pas en

20 Prologue, chap. I, l. 16-31, pp. 86, 88.

21 D'autres femmes, parmi les plus cultivées, montrent des savoirs analogues dans leurs écrits, comme Hadewijch d'Anvers, Mechthild de Magdebourg, Béatrice de Nazareth, Hildegarde ; cette culture informe des textes où la pensée théologique des femmes, par rapport à celle des hommes, se nourrit plus librement de réflexions liées à l'expérience personnelle, car mûries en dehors des milieux monastiques auxquels toutes ne purent accéder. Cf. *Hadewijch d'Anvers, Écrits mystiques des béguines*, traduit du moyen-néerlandais par Fr. J.-B. P., Paris, Éditions du Seuil, 1954, « Introduction », pp. 10-11. Voir aussi Giovanna Fozzer, *Specchio di grazia e conoscenza*,

contradiction avec la noblesse du cœur manifestée par la fille du roi. C'est un amour séculier, présenté comme tel (« ung petit exemple de l'amour du monde ») et alimenté par des qualités, celles d'Alexandre, qui s'énoncent dans le recours à un riche arsenal lexical connu : on parle de sa « grant courtoisie », de sa « noblece », qui entre en résonance avec celle de la dame (à son tour « de grant cueur et de noblesse et aussi de noble courage »). Cet amour mondain procède d'une sorte de projection, car la fille du roi a besoin d'une « ymage » : elle fait peindre ce simulacre « au plus pres qu'elle peut de la presentacion dont elle l'amoit et en l'affection de l'amour dont elle estoit sourprinse ». Il s'agit d'une représentation qui naît d'en bas et de l'intérieur, d'un amour qui est désir et séparation, mais aussi projection de soi et reflet ; l'image prête à Alexandre une « semblance » proche de celle que la dame s'est formée de lui sans l'avoir vu, dans une sorte d'auto-attribution de qualités permettant à ces âmes élues de se retrouver.

Il n'est pas étonnant que l'amour du monde (véritable *humus*) puisse alors exemplifier, chez Marguerite, le mouvement et les dynamiques de la « divine amour ». La transposition est faite par Âme, qui prend maintenant la parole :

> *L'Ame* – Semblablement vrayement, dit l'ame qui ce livre fist escrire, au tel vous dis je : je oÿ parler d'ung roy de grant puissance, qui estoit par courtoisie et par tres grant courtoisie de noblece et de largesse ung noble Alixandre ; mais si loing estoit de moy et moy de luy, que je ne savoie prandre confort de moy mesmes, et pour moy souvenir de lui il me donna ce *livre qui represente en aucuns usages l'amour de lui mesmes*. Mais non obstant que j'aye son ymage, n'est il pas que je ne soie en estrange païs et loing du palais ouquel les tres nobles amis de ce seigneur demourent, qui sont tous purs, affinés et franchix, par les dons de ce roy, avec lequel ils demourent[22].

Amour humaine à l'échelle de l'Amour divine ou inversement ? La dimension spéculaire annule les polarités du désir dans un texte qui, encore plus qu'un miroir et sans proposer de

in Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, cit., p. 53.

[22] Prologue, chap. I, l. 33-41, p. 88. Nous soulignons les phrases qui nous intéressent.

véritable itinéraire[23], devient le simulacre de cet amour même, modèle et objet d'Amour, invitant Âme à Le devenir ici-bas. C'est l'ancrage terrestre de ces positions qui fait l'originalité de Marguerite et de son langage : elle n'incite pas à laisser le monde et son parcours n'est pas fait de degrés, ni d'ascension, comme le montre très justement Luisa Muraro : « Marguerite Porete a essayé de faire un schéma de ce mouvement divin dans les rapports entre le cinquième « être » (vie anéantie), le sixième (ravissement), le septième (vie glorieuse après la mort). D'après ce qu'elle en dit au chap. 61[24], il en résulte, malgré la série numérique, qu'il ne peut pas s'agir d'un escalier : premièrement, ses degrés sont entr'eux incommensurables : ce sont de véritables sauts de l'être ; et deuxièmement, l'âme les traverse en tombant plutôt qu'en montant […] »[25].

Dans sa dimension performative, le livre (destiné à être lu, voire diffusé oralement – ce qui en fait un ouvrage peut-être scandaleux, car un peu « galehot »[26] –), voudrait donc réverbérer, en tant qu'œuvre de charité, cet Amour qui fond et confond plus qu'il unit ; il voudrait mener à un parcours qui advient par sauts, dans l'abandon, dans la privation de Soi, et où l'on monte en tombant. Cette progression quantique, où les coordonnées haut-bas s'annulent, ne permet pas de connaître simultanément

[23] Cf. Vannini, « Introduzione », cit., pp. 13-15.

[24] « [*Amour*] – J'ai dit, dist Amour, que ilz sont sept estaz, de plus hault entendement assez les ungs que les aultres, *sans comparaison* ; car d'autant comme il y a a dire d'une goute d'eaue envers toute la mer, qui est moult grant, autant a il a dire du premier estat de grace envers le second, et ainsi des aultres, sans comparaison. Et non pourtant il n'y a si grant estat, de tous les quatre estaz, ouquel l'Ame ne vive en tres grant servage ; mais le cinquiesme est en franchise de charité, car il est descombré de toutes choses ; et le siziesme est glorieux, car l'ouverture du doulx mouvement de gloire, que le gentil Loingprès donne, n'est aultre chose que une apparicion, que Dieu veult que l'Ame ait de sa gloire mesmes, que elle aura sans fin. Et pource luy fait de sa bonté ceste demonstrance du setiesme estat ou siziesme. Laquelle demonstrance naist du septiesme estat, qui donne le siziesme estre » (chap. LXJ[e], l. 3-14, p. 244)

[25] Luisa Muraro, *« Lointain-proche » – Le Dieu des femmes*, in Bernard Van Meenen (dir.), *La mystique*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2001 pp. 51-66.

[26] Fonctionnant comme un simulacre d'Amour, le « mirouer » peut déterminer sur le lecteur, par ses dynamiques, un effet analogue à celui provoqué par le *Lancelot* en prose, que lisent Paolo et Francesca, dans un chant célèbre de l'*Enfer* de Dante.

la position et le mouvement des paquets d'Amour[27], qui rayonnent dans l'incommensurable (« sans comparaison »[28]). L'impossibilité de mesurer rappelle alors, en quelque sorte, le « nient savoir » de Marguerite, ce qui nous permet de filer notre métaphore quantique : chacun à sa manière et suivant des parcours différents, Dante et Marguerite annoncent, avec leurs systèmes ou cosmogonies qui sont mus également par Amour (selon des concepts philosophiques à la fois aristotéliciens et platoniciens), le principe mathématique d'indétermination de Heisenberg[29]. « L'amor che move il sole e l'altre stelle »[30] est cette énergie universelle qui s'irradie comme des photons de lumière, qui unit à distance et qui permet de sauter, par attraction, sans intermédiaire, d'une sphère à l'autre ou d'une orbite à l'autre, telles ces particules dont on sait tout et rien. La métaphysique de nos vieux écrivains et théologiens rejoindrait-elle les théories physiques du XXe siècle ?

L'itinéraire de la libération est bien illustré dans un texte en surbrillance dont la progression, bien que renvoyant à une dimension linéaire (à savoir, la succession des « états de grâce »), fuit toute mécanique traditionnelle pour donner l'image d'un Amour radiant, d'une grâce qui rayonne ou s'irradie : une grâce qui est partout et en même temps. C'est un procès qui s'annonce dans ses caractéristiques d'hérésie dès le début, lorsque Marguerite souligne que :

> Nostre Seigneur n'est mie du tout enfranchi d'Amour, mais Amour l'est de Lui pour nous, affin que les petis le puissent oïr a l'occasion de vous : car Amour peut tout faire sans a nully meffaire[31].

27 D'ailleurs, dans la mécanique quantique il y a aussi le fait que les entités physiques sont en même temps ondes (amour) et corpuscules (enveloppe terrestre) ; Marguerite semble situer son identité spéculative dans une structure orbitale cédant à la force centripète, tombant vers un centre qui comporterait, au terme de la chute, une sorte de fusion.

28 Voir plus haut, la citation de la note 24.

29 Sur la mécanique quantique on peut lire aujourd'hui quelques bons livres de divulgation. Entre autres, l'essai pseudo-narratif de Carlo Rovelli, *Helgoland*, Milano, Adelphi, 2020, nous a paru fort intéressant.

30 Dante Alighieri, *Paradiso*, u. éd., ch. XXXIII, v. 145.

31 Prologue, chap. I, l. 44-47, p. 88.

Dieu n'est pas affranchi d'Amour, car Dieu est Amour, mais, dans sa perfection, Amour (qui « peut tout faire sans a nully meffaire ») l'est de Lui – et cela, dans une condition qui participe des sept états (« sept estres de noble estre ») dont la noblesse est toujours soulignée :

> Et dit ainsy Amour pour vous : Ils sont sept estres de noble estre, desquieulx creature reçoit estre, si elle se dispouse a tous estres, ains qu'elle viengne a parfait estre ; et vous dirons comment, ains que ce livre fine[32].

La béguine introduit dès son prologue cette idée qui va déjà dans le sens d'une libération suspecte : c'est comme si Amour, affranchi de Dieu, pouvait se libérer de Lui au terme du parcours d'anéantissement de l'Âme en Lui que le miroir va irradier ; c'est un procès par lequel celle-ci, l'Âme, devient progressivement Amour. L'anéantissement qui s'opère aux cinquième et sixième états, est donc un procès qui conduit à effacer l'altérité de Dieu par rapport au *je*. L'Âme, devenue Amour, peut s'affranchir de Lui car, finalement, elle s'identifie à Lui. On voit s'annoncer une doctrine de la préexistence de l'âme que l'on retrouvera chez maître Eckhart. Comme l'écrit très clairement Marco Vannini, « la dottrina della preesistenza dell'anima come idea in Dio, prima della creazione, risponde alla necessità logica e teologica di evitare a Dio un "perché" della creazione stessa, che lo sottometterebbe a un fine estrinseco, quale sarebbe presente se la creazione fosse di realtà nuove ed esteriori »[33]. Affranchissement et donc libération comme indépendance, préexistence ou co-existence, et coïncidence en Dieu.

Ces sauts correspondent aux étapes d'une identification progressive qui s'opère selon la logique de la propriété transitive ; ils constituent des moments de passage dans la libération de l'esprit qui intervertissent ou annulent toute chrono-logi(qu)e ; ils permettent d'évacuer toute forme d'intermédiation entre l'âme

32 *Ibidem.*

33 Cf. Vannini, « Introduzione », cit., p. 14: « La stessa dottrina troviamo in Eckhart, per il quale la creazione è continua, ed è di Dio in Dio; ma il suo fondamento primo è nel Vangelo di Giovanni (vv. 1, 1-3), testo che costituisce l'esatto contrapposto a Genesi 1,1 e al concetto ebraico di creazione – un concetto assente in tutto il pensiero classico, ben consapevole che esso consegna l'uomo irrimediabilmente all'alterità, al dualismo, e gli rende impossibile, appunto, ogni ritorno ».

simplifiée et Dieu, ainsi que de supprimer les temporalités de celle-ci. En effet, les coordonnées spatio-temporelles sont effacées dans l'identification de l'Âme avec Dieu, qui a lieu ici et maintenant. Ici et ailleurs coïncident, d'ailleurs, dans cette annulation dans le Loing-Près : la coïncidence de Soi avec Ce qui est à la fois loin et proche de, rapproche et distancie simultanément de soi-même, dans la suppression de l'altérité. *Je* n'est plus un autre (en l'absence de volonté) !

Marguerite se rend compte de la force de sa pensée et d'une foi en laquelle les âmes proches par leur sensibilité peuvent se retrouver ; elle ne doit rien démontrer, ni expliquer pour se faire comprendre, mettant plutôt son silence, voire l'opacité du langage au service de la dimension proprement spéculative du texte :

> [Âme] ne respont a nully, se elle ne veult, se il n'est de son lignage ; car ung gentilhomme ne daigneroit respondre a ung vilain, se il l'appelloit ou requeroit de champ de bataille ; et pource ne trouve telle Ame qui l'appelle : ses ennemis n'ont plus d'elle response[34].

Son discours quelque peu méprisant, plein d'images concrètes, subtil mais transparent pour les *marriz*[35], nie paradoxalement la nécessité d'argumenter. D'autre part, argumenter signifierait rester dans le domaine du dialogique, de la médiation et de l'interaction, ce qui affirmerait l'altérité de l'objet (soi-même, l'autre ou Dieu), interdisant la fusion avec celui-ci que vise l'âme simple. L'abandon de sa volonté procède d'un (non)acte de volonté, empreint de noblesse, silencieux voire *clus* pour la raison. Marguerite même donnera par le silence la preuve concrète de sa cohérence lors du procès subi pour hérésie : elle se refusera de répondre aux questions des juges[36] et de renier son livre.

[34] Chap. LXXXV, l. 7-11, p. 302.

[35] Marguerite sait bien que son discours est encore plus transparent pour les affranchis : ainsi, lorsqu'elle pose une question difficile aux aveugles ou aux « clariffiez » (« Se creature humaine peut demourer en vie et estre adés sans elle » ; chap. CXIIIJ, l. 2-3, p. 364), question à laquelle Vérité répond en disant : « Se ces deux ne le me dient, nul ne le me dira, car nul ne le scet, se il n'est du lignage » (*ibidem*, l. 6-7, p. 366).

[36] Des questions posées aussi par les représentants des Ordres mendiants, qui s'arrogent le droit de juger de la vraie vie apostolique, niée aux béguines, et que

Mais quel est ce scandale ? Il est lié à certains points controversés de son discours qui, comme nous l'avons déjà suggéré, ont semblé se rapprocher des positions manifestées au sein du mouvement du Libre-Esprit[37]. Plus particulièrement, le procès a insisté sur deux points : premièrement, l'âme anéantie donne congé aux vertus, n'ayant plus besoin d'elles ; deuxièmement, elle n'a plus que faire des dons de Dieu, car s'en intéresser conduirait à se détourner de Lui. Le « congé aux vertus », au chapitre VJ, semble être le passage le plus épineux aux yeux des théologiens de la Sorbonne :

[*Amour*] – Ceste Ame de telle amour, dit Amour mesmes, peut dire aux Vertuz qu'elle a esté par long temps et par mainte journee en leur servage.

L'Ame – Je le vous confesse, dit ceste Ame, dame Amour ; ung btemps fut que je y estoie, mais ores en est il ung aultre ; voustre courtoisie m'a mise hors de leur servage. Et pource leur puis je maintenant dire et chanter :

Vertuz, je prens congé de vous a tousjours,
Je en auray le cueur plus franc et plus gay ;
Vostre service est troup coustant, bien le sçay.
Je mis ung temps mon cueur en vous, sans nulle dessevree ;
Vous savez que je estoie a vous trestoute habandonnee ;
Je estoie adonc serve de vous, or en suis delivree.
J'avoie en vous tout mon cueur mis, bien le sçay,
Dont je vescu ung tandis en grant esmay.
Souffert en ay maint gref tourment, mainte paine enduree ;
Merveilles est quant nullement en suis vive eschappee ;
Mais puis que ainsi est, ne me chault : je suis de vous sevree,
Dont je mercie le Dieu d'en hault ; bonne m'est la journee.
De voz dangers partie sui, ou je esté en maint ennuy.
Onques mais franche ne fui, fors de vous dessevree ;
Partie suis de voz dangers, en paix suis demouree[38].

Marguerite méprise ouvertement. Elle écrit : « Amis, que diront beguines, et gens de religion / Quant ilz orront l'excellence, de vostre divine chançon ? / Beguines dient que je erre, prestres, clers, et prescheurs, / Augustins, et carmes, / et les freres mineurs / Pource que j'escri de l'estre, de l'affinee Amour. / Non fais sauve leur Raison, qui leur fait a moy ce dire. / Desir, Vouloir, et Crainte, certes leur toult la cognoissance, / Et l'affluence, et l'union, de la haultiesme lumiere / D'ardour de divine amour ». Chap. CXXII, l. 86-94, p. 402.

[37] Un mouvement aux visages multiples, comme le rappelle Vannini, « Introduzione », cit., p. 10; détestées par les hiérarchies ecclésiastiques, les idées du Libre-Esprit rencontraient la faveur de Maître Eckhart.

[38] Chap. VJ, l.4-25, p. 98, 100.

Les paroles de cette chanson marquent une prise de position où le détachement peut être interprété comme dédain, chez une dame altière, Âme, qui s'exprime par les mots très humains de la Courtoisie. L'ancrage terrestre d'un langage toujours imagé caractérise tout le discours de Marguerite, lui conférant ses qualités dramatiques indéniables. Tel un livret de dévotion populaire (comme ceux qu'on peut trouver encore aujourd'hui à côté des troncs, à l'entrée des églises), le miroir propose des concepts qui s'exemplifient à la manière des questions / réponses. De cette manière, le discours complexe se poursuit et avance avec simplicité. Que veut dire s'anéantir en Dieu ? Des éléments de réponse sont donnés au chap. VIJ, qui introduit les notions de « nient vouloir », « nient savoir », « sans pourquoi ».

[*Amour*] – Ceste Ame, dit Amour, ne fait compte ne de honte ne de honneur, de pouvreté ne de richesse, d'aise ne de mesaise, d'amour ne hayne, d'enfer ne de paradis.
Raison – Hee, pour Dieu, Amour, dit Raison, qu'est ce a dire, ce que vous dictes ?
Amour – Que est ce a dire ? dit Amour. Certes ce sçait celluy et non aultre a qui Dieu a donné l'entendement, – car l'Escripture ne le prent, – ne sens d'omme ne le comprent, – ne travail de creature ne desert l'entendre – ne comprendre. Ainsois est ce don donné du Treshault, en qui ceste creature est ravie par planté de congnoissance, et demeure rien en son entendement. Et telle Ame, qui est devenue rien, a adonc tout et si n'a nyent, elle veult tout et ne veult nient, elle sçait tout et ne sçait nient
Raison – Et que peut ce estre, dame Amour, dit Raison, que ceste Ame peut vouloir ce que ce livre dit, qui desja a dit devant qu'elle n'a point de voulenté ?
Amour – Raison, dit Amour, ce n'est mie sa voulenté qui le vieult, mais ainçoys est la voulenté de Dieu, qui le vieult en elle ; car ceste Ame ne demoure mie en Amour qui ce luy face vouloir par nul desirer. Ainçoys demoure Amour en elle, qui a prinse sa voulenté, et pource fait Amour sa voulenté d'elle, et adonc œuvre Amour en elle sans elle […]. Ceste Ame, dit Amour, ne sçait plus de Dieu parler, car elle est adnientie de tous ses desirs forains et de sentement de dedans […][39].

S'anéantir en Dieu signifie se laisser pénétrer par la volonté de Dieu, qui est Amour, dans une sorte d'abandon où la volonté individuelle s'étiole et disparaît au profit d'autres mouvements de

39 Chap. VIJ, l. 4-29, pp. 100, 102.

l'esprit. « Nient savoir » ne veut pas dire ignorer, mais s'ignorer ou ignorer (par) soi-même, car la « planté de congnoissance » (la plénitude de connaissance) octroyée par Dieu, permet de tout savoir en Lui et grâce à lui. Également, « nyent vouloir » signifie vouloir en Dieu, car c'est Dieu qui, par l'Amour et la grâce, veut à travers l'âme dont Il s'empare. Et l'Âme, qui ne veut rien, veut tout en Lui et grâce à Lui, car c'est Lui qui veut en elle.

L'anéantissement de l'Âme en Dieu, comme nous l'avons dit, conduit à une fusion où les opposés, les pôles de tout jeu relationnel, s'estompent. Une telle dimension pose et résout à la fois la question de la dialectique, de l'interaction dialogique entre des contraires qui supposent une altérité réciproque. L'anéantissement comporte alors une coïncidence qui annule cette altérité, rendant inutile l'intermédiation au profit de la fusion avec l'autre. Ce discours, parfois accusé de panthéisme[40], sous-entend et permet une forme de liberté suprême pour la créature qui dépasse ainsi son état créaturel. L'Amour de Dieu se saisit de l'âme, cette âme qui « ne veult rien faire, et aussi rien ne luy fault » ; chap. CJ, p. 336) ; il s'en approprie sans qu'il y ait d'intermédiaire. Il s'agit d'une condition qui peut se réaliser en cette vie (chap. CXIIIJ, p. 364), « car elle vit de substance divine »[41].

*

Le miroir peut attirer à toutes les époques des lecteurs susceptibles d'en saisir l'actualité intemporelle, capables d'apprécier le paradoxe des vérités qu'il dispense : ce sont des lecteurs qui vivent ou vérifient au jour le jour, pour ainsi dire laïquement, la dimension socialement " séparante " de la pensée spéculative ; aussi, peuvent-ils être conduits à mesurer à quel point et comment une vie qui ne se veut pas scandaleuse, pour le simple fait d'être guidée par des mobiles contraires aux raisons du siècle, peut aboutir, dans le renoncement à toute logique commune, à son propre contraire : l'esclandre. Ils endurent ainsi, passivement, la séparation du monde, le scandale-réaction

40 Cf. Vannini, « Introduzione », cit., pp. 28-32.
41 Chap. CXIIIJ, l. 16-17, p. 364.

touchant celles ou ceux qui voudraient plutôt l'intégrer – cette fusion faisant fi des dialogismes rationnels qui éloignent, mais qu'Amour annule pour « ne rien vouloir », « ne rien savoir » (et cela, « sans pourquoi ») ; or cette proximité qui est distance, l'humilité qui élève en rabaissant vers ce siècle qu'on ne voudrait pas quitter mais qui exclut, contient pour Marguerite toute la vérité du Sens qu'elle accorde à son livre. L'Amour-esclandre devient le propre du « nient savoir » aux yeux de celles et ceux qui le renient, qui ne savent rien croyant tout savoir, ou qui veulent tout, là où on ne peut rien avoir : l'esclandre y prend sa dimension pleinement morale, forte comme une gifle, comme un choc tonal, riche d'une charge pédagogique toujours inécoutée. Amour unit là où Raison sépare – semble nous dire la simple âme anéantie qu'est Marguerite –, mais l'on n'écoute que ceux (ou ce) que l'on *veut* écouter. Difficile de se refléter dans un tel miroir, hier comme aujourd'hui[42].

[42] Pourtant, hier comme aujourd'hui, *croire* en quelque chose demeure la seule manière d'*être*. « Cogito ergo sum » affirmait le Philosophe, mais penser sans croire (et cela, au fond de sa pensée, qu'elle soit informée par le vouloir ou non) n'est rien, nous dit Marguerite. *Vouloir* croire soumet la créature à une forme de dialogisme avec elle-même qui la sépare d'elle et prive sa foi de toute sa valeur ; il faut donc croire *sans le vouloir*, ce qui revient à *tout vouloir*, permettant à la croyance de coïncider avec l'être.